

国际佛教大学

库车佛教及其历史发展

释明蕴

本论文乃呈交予国际佛教大学
以作为获取文科硕士学位的
部分毕业条件

宋卡，泰国

2014年6月

论文独创性声明

本人所提交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：_____

鸣 谢

每一份收获的背后，都必将付出无数的辛劳；每一个成功的瞬间，也一定有人在默默的奉献。本人能够顺利的完成学业，首先离不开恩师达诠法师的帮助与支持，在此对恩师表示深深的感恩与谢意。同时本人就学期间，大部分学习及生活等方面的费用，是由广东潮州开元寺提供的，在此深深的感恩寺院常住。

本人能够将论文圆满完成，主要归功于魏查理教授（Prof. Charles Willemen）的启发与指导，在此对教授由衷的感谢。

唯悟法师是国际佛教大学的创办人，也是我们尊敬的校长。由于唯悟法师的慈悲与智慧，才使得国际佛教大学越办越好，让我们有了良好的学习氛围，所以在此十分的感谢唯悟法师，也希望国际佛教大学越办越辉煌，能够培养出更多的佛教栋梁，法门龙象。

十分感恩国际佛教大学的教务长真禅法师，法师在我们入学前后直到完成学业一直奔波操劳，不辞疲倦。凡是学生有困难都会妥善的处理与安排，还为我们解决了学费困难等问题。

感谢法庆博士对我们平时论文的严格要求与训练，使我们在面对毕业论文时更加的轻松，能够更加圆满的完成。

感谢真觉法师传授我们南传上座部的佛教理念，使我们的视野更加开阔，了解到更加全面的佛教义理。

感谢真满法师对我们英语方面的提高，无论我们最终学的怎样，但法师都是最负责，最有耐心的好老师。

感谢方小果老师对我们各方面的帮助，使我们在生活中免去了许多麻烦和困扰，能够将所有心思都放在学业上。

感谢图书馆的顾老师的帮助，让我们有更充足的资料来完善论文。

感谢一切指导过本人，帮助过本人的师长与善友。

感恩父母与师长，一切善友诸众生。上师三宝共加持，令此论文圆满成。

2014年6月1日

内 容 提 要

根据现有的文献资料和考古学家们的研究可以得知,在公元1世纪到3世纪初(即东汉时期)西域佛教进入广泛传播时期。佛教何时传入库车,史料没有明确记载。库车佛教自公元3世纪中叶开始进入兴盛阶段,当时库车地区大、小乘佛教并行,但以小乘的说一切有部佛教为主。公元4世纪中叶以后,大乘佛教在龟兹地区发展到一个新阶段,一直延续到公元13世纪,库车佛教文明因为种种原因逐渐衰败,最终成为一种文化遗迹。

目 录

第一章	序言	1
第二章	早期的库车佛教	3
第一节	佛教在库车的初传	3
一	简介库车.....	3
二	佛教传入库车的时间.....	4
第二节	说一切有部的佛教.....	7
一	小乘, 大乘.....	7
二	简介说一切有部.....	8
三	说一切有部的三藏及论师.....	10
四	说一切有部之本体论.....	11
五	说一切有部的无我论.....	19
六	简说一切有部的因果论.....	21
第三章	库车佛教的灿烂时期	26
第一节	库车佛教的兴盛.....	26
一	公元 3~4 世纪的库车佛教.....	26
二	库车境内的著名地面寺院.....	29
第二节	大乘佛学在库车的兴起.....	34
一	浅述“大乘”	34
二	鸠摩罗什与龟兹佛教.....	36
	结 语	38
	参考文献	41

第一章 序 言

自佛教传到西域以来，便逐渐融入到了西域的风俗与文化当中，成为了西域文化中密不可分的一部分。本人由于曾经在新疆的寺院有过一段时间的参学，因而对历史中记载的西域佛教，和现在新疆佛教的鲜明对比，产生了诸多的感触。当指导老师魏查理教授提到“库车佛教”这一论题时，便生起了浓厚的兴趣，在魏查理教授的指导下，最后决定了这个题目。

关于“库车佛教”，国内虽然许多学者有过研究，并且也出版了许多论著，但大多是偏重于“佛教艺术”的研究。对于库车的佛教形态，以及在历史过程中的衍变，并没有做为着重探讨的对象。在有影响的近代中国佛教史著作中，西域和龟兹佛教部分少得可怜。让我们从几个数字上来看，20世纪20年代出版的有代表性的三部《中国佛教史》，基本上没有专门论述西域佛教，只是在评述译经僧人中提到西域佛教的某些情况。20世纪80年代后出版的《中国佛教史》第一卷“龟兹与于阗佛教”共2400余字。第二卷“龟兹的佛教”1700余字。第三卷“龟兹佛教艺术”4000余字。值得特别提出的是：2010年我国出版的洋洋700万字的《中国佛教通史》只在第一卷“佛教由天竺经西域向内地的传播”里有“龟兹佛教”一段，总计不到3000字。日本佛学家镰田茂雄的《中国佛教通史》也是将西域、龟兹佛教附在僧人事迹中作简要评述。就是篇幅最大的日本羽溪了谛《西域之佛教》中“龟兹国之佛教”也不过7000余字。而且这些文字偏重龟兹史地和文献介绍，在龟兹佛教义学方面，都是概念性的叙述，龟兹佛教思想本质、特色、发展演变等，几乎没有较为系统的说明。

中国佛教界长期存在贬低甚至否认小乘佛教的偏向，视小乘为“异端”，斥为“焦芽败种”。对以《毗昙学》为理论核心的小乘思想理念，斥为“异端”。特

别对小乘思想重要载体的龟兹佛教，更是另眼看待。有的佛教史论及龟兹佛教，主要是因为龟兹诞生了大乘佛教“中观”派的高僧——鸠摩罗什，在评述鸠摩罗什的生平时，才有龟兹历史和佛教情况的简单介绍。在中国内地轻贬小乘佛教、忽视西域佛教是根深蒂固的。有学者说“长安是佛教传入中国的第一站”、“长安是中国佛教的第二故乡”等。这种说法完全将西域佛教排斥在外。这种观点在内地佛教界也是比较普遍。中国佛学界大多将西域佛教、库车佛教看做是佛教传播的通道，充其量承认其是个过渡的桥梁。

由于这些原因，所以本人根据一些早期的文献与记载，以及近代学者的考证，来将佛教传入西域后，库车地区的佛教形态和发展，进行整理和探讨，希望能够将当时库车地区的佛教面貌，更符合逻辑，贴近事实的展现出来。

第二章 早期的库车佛教

第一节 佛教在库车的初传

一、简介库车

“库车”，古代称为“龟兹国”，是库车语 Kvqa 的汉文音译，梵语发音 Kucina，是中国古代西域大国之一。在历代汉文典籍中对“龟兹”一名有许多同名异写，如《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《魏书》、《梁书》、《周书》、《北史》、《隋书》、《唐书》等均作“龟兹”。《新唐书》写成“丘慈”、“屈慈”。《元朝秘史》中写成“苦先”、“曲先”等。而在一些佛教著作中同名异写的情况更多，如西晋竺法护所译《申日经》称“归慈”，《水经注》引道安《释氏西域记》称“屈茨”，梁僧佑《出三藏记集》称“拘夷”，玄奘《大唐西域记》作“屈支”等等。直到元末明初才转音为“苦叉”、“苦先”、“库车”。

库车是古代西域的一个大国，有居民 8 万余人、士兵两万余名。《汉书·西域传》中有这样的记载：

“龟兹国，王治延城，去长安七千四百八十里。户六千九百七十，口八万一千三百一十七，胜兵二万一千七十六人。”

这些统计的仅是龟兹国内的人口，如果加上龟兹所管辖地区的人口，那么恐怕就不止 8 万人口这个数字了。

龟兹国的疆域，据《三国志》记载：

“……姑墨国、温宿国、尉头国皆并属龟兹也。¹

《北史》中有更详细的记载：

¹ 晋·陈寿：《三国志》（卷 30），中华书局，1959 年版。

姑墨国，居南城在龟兹西，去代一万五百里，役属龟兹。温宿国，居温宿城，在姑墨西北，去代一万五百五十里，役属龟兹。尉头国，居尉头城，在温宿北，去代一万六百五十里，役属龟兹。”²

综上可知，“龟兹”位于天山南麓，位于汉通西域的北道线上。其疆域范围有姑墨、温宿、尉头三国之领地。即以今库车为中心，包括轮台、沙雅、新和、拜城、阿克苏、乌什等县，为当时西域五大国之一。

实际上，库车的势力范围则大大超过其疆域。

东汉明帝（58~75）时，龟兹曾攻破疏勒，杀其王、并其国，而立龟兹人兜题为疏勒王，称雄于西域北道。³

到东汉章帝（75~88）时，库车控制莎车，并将其势力范围扩张到西域南道。

二、佛教传入库车的时间

佛教向印度本土以外传播，始于公元前3世纪孔雀王朝的阿育王时代。佛教的第三次结集，是在阿育王的护持下圆满成功的，在这次结集之后阿育王就派僧人向四方传法。到了阿育王后期，佛教不但普及了全印度，而且传播的范围西到地中海东岸，北到克什米尔，南至斯里兰卡及东南亚。此后，以罽宾（克什米尔）为中心，继续向大月氏、康居、大夏、安息和葱岭以东中国西域和中原地区传播，这条传播路线被称为“北传佛教路线”。

关于佛教传入库车的具体时间，迄今为止并没有任何文献或资料能够直接的证明。据《梁书·刘之遴传》记载，梁朝时刘之遴好古文物，曾在荆州收集数百种古代器物，并将四种献给东宫。其中有一种“为外国澡灌一口，铭云：‘元封二年，龟兹国献给’”。“元封二年”是汉武帝年号，即公元前109年，“澡灌”是佛教僧侣所用器具。龟兹将一澡灌献给汉中央朝廷，必是一种重大的礼仪，很可能代表佛教集合的一种敬意。如果真如此，那汉武帝元封二年（前109），龟兹就已有了佛教。当然这个结论尚有待于进一步证实。

根据国内外学者的研究和考证大概有以下几种观点：

（一）国内学者

² 唐·李延寿：《北史》（卷97），中华书局，1974年版。

³ 宋·范曄：《后汉书》（卷47），中华书局，1965年版。

1、汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》说：

盖在西汉文景帝时，佛法早已盛行于印度西北，其教继向中亚传播，自意中事。佛法来华，先经西域。在汉代，我国佛教渊源，首称大月氏、安息与康居三国。佛教入华，主要者为陆路。……然佛教东渐，首由西域之大月氏、康居、安息诸国。其交通多由陆路，似无可疑。⁴

2、季羨林《佛教传入龟兹和焉耆的道路和时间》说：

佛教传入龟兹，学者们一般都认为早于传入中国内地。公元前某一个时期佛教传入龟兹，从地理条件上来看，龟兹是丝绸之路北道重镇，处于天竺与中国之间。佛教先传入龟兹，完全是顺理成章的。⁵

3、吕澄《中国佛学源流略讲》说：

佛教传入西域，要比内地早，但早到什么程度，现在还不能确定。……不过最迟也不会晚于一世纪，因为佛学传入中国是在二世纪中叶，传入内地之前，还应当有个时期在西域流通。⁶

4、黄文弼《塔里木盆地考古记》说：

新疆何时始有佛教，现尚无确定说法。就我们所见，两汉遗址，例如轮台湖滩中之，西汉旧城，不见有庙宇，沙雅西北沙蹟中如大望库木，额济勒克一带之东汉遗址，亦不见有庙宇，由是言之，新疆佛教当起于东汉末季。⁷

5、吴焯《从考古遗存看佛教传入西域的时间》说：

佛教传入西域的时间为公元二世纪上半叶班勇离开西域之后，在这之前民间可能通过商贾带进一些佛教艺术品，葱岭以西的佛教徒亦可能零星地随商旅进入塔里木盆地，但未流行传开、也未造成影响。⁸

⁴ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局，1983年，第33、57、59页。

⁵ 季羨林：《佛教传入龟兹和焉耆的道路和时间》，载《社会科学战线》，2001年，第227页。

⁶ 吕澄：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年，第39、40页。

⁷ 黄文弼：《塔里木盆地考古记》，科学出版社，1958年，第3页。

⁸ 吴焯：《从考古遗存看佛教传入西域的时间》，载《敦煌学辑刊》，总第八期，第71页。

6、余太山主编《西域通史》说：

龟兹佛教传入的年代和于阗差不多，总在公元二世纪中，它可能是通过它的西邻疏勒传入的。⁹

（二）国外学者

1、日本镰田茂雄《中国佛教通史》说：

佛教传入中国的初期，几乎都是从西域地方的陆路而来，到了东晋、南北朝以后，经由南海航路者逐渐增加。¹⁰

2、日本羽溪了谛《西域之佛教》说：

从地理上之关系而论，佛教之传入龟兹，必较中国为早，殆为当然之理。故佛教传入龟兹之时期，必与佛教传入中国之时即汉明帝时或同时或在先也¹¹

3、羽田亨《西域文化史》说：

至于佛教何时起源于天山南路的西域地方，尚无确证。但从3世纪中期有龟兹人白延来魏从事佛典的汉译工作，北魏朱士行到于阗求大乘佛典以及汉译最古佛典中有龟兹语音译或义译的词来看，应在这些汉译佛典之前，即公元2世纪以前那里就已经流行佛教了。¹²

4、英国查尔斯·埃利奥特《印度与佛教史纲》说：

目前还不能肯定佛教传入塔里木盆地和通常称之为中亚细亚的其它地区的确切年代。但是大约在基督纪元之时，他必然已经盛行于该地，因为佛教从那里传入中国不晚于公元一世纪中叶。¹³

通过以上国内外学者的研究成果，可以让我们对于佛教传入库车乃至西域的时间和路线，大致得出以下两点结论：

（一）佛教传入库车的时间大约在公元2世纪前后，虽然对这个传入的时间各方

⁹ 《西域通史》，中州古籍出版社，第238页。

¹⁰ 镰田茂雄：《中国佛教通史》，第1卷，关世谦译，（台）佛光出版社，1985年，第77页。

¹¹ 羽溪了谛：《西域之佛教》，贺昌群译，商务印书馆，1999年版，184页。

¹² 羽田亨：《西域文化史》，（与《西域文明史概论》合集），耿世民译，中华书局，2005年，第18页。

¹³ 查尔斯·埃利奥特：《印度与佛教史纲》，李荣熙译，商务印书馆，1982年，第17页。

专家学者仍存在着许多的争议，但这个时间到目前为止仍不失为一种合理的说法。

（二）佛教传入中国的路线“陆路”早于“海路”。佛教从印度西北部越过葱岭，经塔里木盆地，继而传入中国内地，这可说是最早，也是最主要的路线。西域是佛教东传的必经之地。佛教传入库车的时间虽比于阗和苏勒等地稍晚，但也可作为佛教传入西域时间的参考。

另外根据霍旭初对佛教传入库车的研究，得出了又一种值得思考的可能，霍旭初认为：

佛教可能在公元前就已经在西域向东传播，但是由于种种原因佛教未能在西域扎根，只是由西域经过。到了两汉时期，由于汉朝对西域的经营，屯田与灌溉的施行，促进塔里木盆地绿洲农业发达，这些国家出现了人口大“爆炸”。“从汉”书与“后汉书”对照，西域人口普遍增长 5 倍多。人口猛增、经济发展、城市形成、商人出现、财富聚集，为佛教的传播提供了必备的发展与生存的条件。

龟兹是塔里木盆地北沿的大绿洲，自然条件优越，人口较多。在西域开发经营中，很快发展成西域大国。佛教在公元前即经过龟兹向中国内地传播。随龟兹的发展，佛教在龟兹落地生根经过一个多世纪的迅猛发展，至公元 3 世纪龟兹称为西域佛教重要中心地之一。

两《汉书》作者出于其立场、理念和著书的目的等原因，忽视、舍弃佛教记载也是完全可能的。两《汉书》不载西域佛教，不等于西域不存在佛教。不能称为佛教尚未传入西域的默证。¹⁴

霍旭初的这种论证，虽然有据可循，但这种说法却终难被大多数学者所认同，所以对于佛教在龟兹乃至西域的初传，由于资料的匮乏，到目前为止也很难有个定论，只能将专家学者们所考证出的结果，做出一个较为综合的抉择。

¹⁴ 霍旭初：《佛教传入龟兹时间考》新疆师范大学学报，第 31 卷第一期，2010 年 3 月，第 96 页。

第二节 说一切有部的佛教

一、小乘，大乘

龟兹佛教一向以小乘佛教为宗，特别是小乘说一切有部长期占据龟兹。因此，我们在现存龟兹石窟群中所见壁画内容，早期都是反映小乘佛教的。所谓“乘”，指车、船等运载工具。大乘佛教思潮，最初是由一些大佛塔崇拜为中心而团结起来的在家信徒和部分要求改革的出家僧人掀起的。他们自认为是“大根器人”，能“普渡众生”，就如同大车和大船一样，能乘载很多人，使其到达悟界彼岸，所以把自己这一派美称为“大乘”。而把原来的原始佛教贬称为“小乘”，认为他们只能自己超渡自己，如同小车小船一样，乘载不了几个人。但是这一称呼，“小乘”佛教派别本身是不承认的。

大乘佛教与小乘佛教无论在教义理论方面还是在修持实践方面都有所不同。在教义理论方面，小乘佛教拘泥于佛说，认为凡是佛陀所说的就是实在的，主张“我空法有”，认为没有内在的、永恒不变的主体，但客观世界都是存在的；而大乘佛教则主张“我法两空”，认为既没有实在的主体，也没有实在的客体。也就是说，既否定了人的主观精神，也否定了客观事物的存在。大乘佛教认为事物的现象只不过是一种虚幻的假象而已。在修持实践方面，大乘佛教与小乘佛教也是存在相当大的分歧，在此也不进行一一说明。

二、简介说一切有部

“说一切有”，梵文：Sarvāstivāda，学者对它的字根来源尚有争议，最被接受的说法中，将这个字分为三个部份：sarva（全部，一切，每一个），asti（存有、存在）与vada（说、理论），字面意思是一切存在的理论。关于说一切有部的来源，首先要简略的，从南传小乘派别源流说起，这些记载详于锡兰《岛史》（Dipavamsa）和《大史》（Mahavamsa）等书。大致认为在佛灭后百年到二百年之间，佛教首先分裂为上座与大众两部。从上座部中再分裂出犍子、化地二部。犍子部再分出法上、贤胄、六城、正量四部。化地部再分说一切有、法藏二部。说一切有再分为饮光部。饮光不再分为说转、说经二部。这样本末有十二部。从大众部中再分出鸡胤、一说二部。鸡胤部在分出多闻、说假二部。后又分出说制多部。这样本末有六部，并上座各部为十八部。

尽管很难确定说一切有部建立的确切日期，它的出现以及它的对手分别说部传统上认为在阿育王时期是没有疑问的，即至少在公元前 3 世纪中期，它已经发展成为一个独立的部派。世友的《异部宗轮论》将此派的建立时间确定在佛灭后的第三世纪初：

其上座部经尔所时一味和合。三百年初有少乖诤。分为两部：一说一切有部，亦名说因部；二即本上座部，转名雪山部。¹⁵

《异部宗轮论》是有部自己的论典，代表北传关于部派分裂的观点。根据此论，有部是在佛灭三百年初，从根本上座部的第一次分裂而形成的。迦旃延尼子为此派之祖，造《阿毗达磨发智论》，立八犍度，判诸法之性相，大兴阿毗昙。此《发智论》与《集异门足论》、《法蕴足论》、《施設足论》、《识身足论》、《界身足论》、《品类足论》，为有部之基本理论典籍。其中，《发智论》称为「身论」，后六论称为「六足论」。这便是所谓的“一身六足”。

那么这个部派为何名为“说一切有”呢？最初，说一切有部以及它的对手分别说阵营似乎都保持正统上座的立场。在其初期，“一切有”这个词或许并没有很明确地被坚持。在有部的七根本论典之一的《识身足论》中，作者提婆设摩阿才第一次建立并以明确的术语表述“一切有”的立场，以此来反对以某个名叫目连的分别论者。在《识身足论》中，说一切有部论者从来不用“一起有”这个词来称呼自己。当反驳分别论者时，他们称自己为“应理论者”，在反驳犍子部论者时，他们称自己为“性空论者”。也许是在后来，在与对立部派的教义相争过程中，被逼着说清楚其立场时，“一切有 (Sarvastivada)”这个词才逐渐被明确的坚持了。另外，从《阿毗达磨俱舍论》中的一段文字，让我们可以了解到说一切有部，对“一切有”的立场：

若自谓是说一切有宗决定应许实有去来世。以说三世皆定实有故。许是说一切有宗。谓若有人说三世实有。方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世及过去世未与果业。说无未来及过去世已与果业。彼可许为分别说部。非此部摄。¹⁶

¹⁵ 《异部宗轮论》（卷一），《大正藏》第 49 册，第 8 页。

¹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》（卷二十），《大正藏》第 29 冊，第 22 页。

由此可知，说一切有部对三世实有这一观点，是十分肯定的，在这一问题上，绝对不允许出现不同的意见。

三、说一切有部的三藏及论师

说一切有部留下了丰富的经、律、论三藏，据《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六记载，玄奘从印度回国时，带回了大批佛经，属于说一切有部的经、律、论共六十七部。

说一切有部依据的经是三阿含。《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》，有人认为《增一阿含经》也属于说一切有部，但从《增一阿含经》的内容来进行分析，它应当属于大众部。其律书为《根本说一切有部毗奈耶》（50卷）、《根本说一切有部毗奈耶杂事》（40卷）等；其基本论书为“一身六足论”所谓“一身”是指迦旃延所造《发智论》，因该论所摄义门完备，犹如人之全身。所谓“六足”是指舍利弗造的《集异门足论》、大目犍连造的《法蕴足论》、迦多演那所造《施設足论》、提婆设摩造《识身足论》，世友造《品类足论》和《界身足论》。公元前一世纪，迦旃延的弟子们共造《发智论》的释论《大毗婆沙论》一百卷，现存六十卷。说一切有部的教徒们嫌《大毗婆沙论》太繁，于公元一世纪法胜论师造《阿毗昙心论》二百五十偈，分为四卷，公元二世纪法救认为《阿毗昙心论》太简，又撰三百五十偈，总共六百偈，起名为《杂心论》。公元四、五世纪，世亲先学说一切有部，后学经量部，他增补《杂心论》而造《俱舍论》，阐明说一切有部的义理，掺进不少经量部教义，故遭说一切有部论师的攻击，尽管如此，《俱舍论》仍然是说一切有部后期的代表作，在印度，在中国都产生过巨大影响，我国有《俱舍论》的两个译本：一是陈真谛译的《阿毗达磨俱舍释论》，世称旧俱舍；二是唐玄奘译的《阿毗达磨俱舍论》，世称新俱舍。《俱舍论》译成汉文以后，在中国出现了专门研习、弘传该论的佛教学者，称为“俱舍师”。

四、说一切有部之本体论

说一切有部将世界上森罗万象的事物称为“法”（Dharma），法又分为有为法（Samskrta—dharma）和无为法（Asamskrta—dharma）两种，有为法是因缘和合的事物，有生（产生）、住（相续性）、异（变化）、灭（毁灭）四大特征；无为法

指非因缘和合形成、无生灭变化的绝对存在。有为法包括色法、心法、心所法，心不相应行法四类。

色法相当于我们所说的物质，是由极微积聚而成的。所以，《俱舍论》称之为“微聚”。色法有变化、毁灭、质碍（占据空间又生障碍）等特性。包括五根（眼、耳、鼻、舌、身），五境（色、声、香、味、触）和无表色十一种。色境分为显色和形色两大类，显色包括青、黄、赤、白、影、光、明、暗、云、烟、尘、雾等显现分明之色彩，形色包括长、短、方、圆、高、下、正、不正等形状。声境基本分为两大类：一是有情发出的声音称为“有执受木种声”，“大种”是指构成生命体的地、水、火、风四大种，这四大种构成的生命体是有觉受的，所以称为产有执受”；二是无情发出的声音，称为“无执受大种声”，如森林、河流等发出的声音。香境分为好香、恶香、等香、不等香四种，好香是指人们所感觉的清香气味；恶香为臭；等香为不太强、不太弱、恰到好处的香，太强或太弱出于均等之外的香为不等香。味境分为甘、醋、咸、淡、辛、苦等六种。触境分为地、水、火、风、滑、涩、轻、重、冷、饥、温等十一种，前四种为能造触，后四种为所造触。示形、无象、不能令他人了知的“色”为无表色。“说一切有部”的论师们对“无表色”的解释极为混乱，《毗婆沙论》解释为心理活动，《俱舍论》的作者世亲，认为“无表色”是不存在的。很显然，心理活动不能属于色法的范围，而应当属于心法的范围。尽管“说一切有部”名师辈出，但都不能圆满地解释“无表色”的问题。色法是由地、水、火、风四大种组合而成的，这四大种分别具有坚、湿、暖、动的特性，构成生物体的是坚、湿、暖、动，所以地、水、火、风称为假四大，而坚、湿、暖、动称为实四大。

心法以心为主，即根缘境所产坐的意识，包括眼识，耳识、鼻识、舌识、身识、意识六种。就象国王主宰全国一样，故称心王。心，心所法必须同时俱生，心王生起时，肯定有心所与之相应而起，心所生粗时，心王也一定与之同时俱起。缺少心所，心王不能生；缺少心王，心所也不能生。正如《俱舍论》、卷四所指出的：

“心与心所必定俱生，随阙一时余则不起。”¹⁷

¹⁷ 《频伽藏》，小乘论，收九，第109页。

心所法是心所有法之略，即从属于心王而起的心的作用。包括大地法十种、大善地法十种，大烦恼地法六种、大不善地法二种、小烦恼地法十种、不定地法八种。总共有六于四个。所谓“大地法”者，“地”是心王，因为心王是心所所行之“地”，故称为“地”，“大”是受等十心所，因为这十位心所通于善、恶、无记《非善非恶）三性，其功用极其广大，凡心生起时，它们必须与之相应而起。大地法包括受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地十种。“受”为感受，一切有情必然与外界接触，在与外界接触时必然产生各种不同的感受，如所接触的外境是适合自己心意的，就要产生快乐或欢喜的情绪，如所接触的外境是违反自己心意的，就要产生苦恼的情绪。如所接触的外境无所谓违心或适意，就要生起平庸的情绪。

“想”为想像，一切有情在认识客观对象时，就要取境像而现为心像，构成种种概念，安立种种名言，正如《顺正理论》卷二所指出的：

“所缘境中如相而取，故名为想。”¹⁸

“思”为能造作身、口、意三业的精神作用，相当于思想、意志等，《俱舍论》卷四：

“思谓能令心有造作。”¹⁹

“触”是有情的感觉作用，它是根、境、几识和合而生的，没有根、境、识，就没有“触”的作用。《俱舍论》卷四：

“触为根、境、识的和合生。”²⁰

“欲”为欲望、希求，《俱舍论》卷四：

“欲谓希求所作事业。”²¹

“慧”指通达事理、决断疑念、取得决断性认识的那种精神作用，《俱舍论》卷四：

“慧谓于法能有简择。”²²

“念”为记忆，《俱舍论》卷四：

¹⁸ 《频伽藏》，小乘论，冬三，第14页。

¹⁹ 《频伽藏》，小乘论，收九，第110页。

²⁰ 同上

²¹ 同上

²² 同上

“念谓于缘明记不忘。”²³

“作意”指使心警觉以引起活动的精神作用。《俱舍论》卷四：

“作意”谓能令心警觉。”²⁴

所谓“胜解”者，“胜”为殊胜，“解”为理解。所“胜解”为坚固不拔的殊胜理解。它的特殊含义是，对佛教义理坚定、正确的认识。

“三摩地”是梵文名。Samadhi 的音译，意为“定”，使心专注一境。大善地法有两大特点：一是显示善性，二是遍于一切善心。包括信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、勤等十种。

“信”是对佛教的信仰，有了信仰就要追求，在追求中又加强信仰。

“不放逸”与“放逸”相对，谓努力一心修持诸善法，对治制服贪、嗔、痴等诸烦恼。《俱舍论》卷四：

“不放逸者，修诸善法，离诸不善法，复何名修？谓此于善专注为性，余部经中有如是释，能守护心，名不放逸。”²⁵

“轻安”包括身轻安和心轻安，身轻安是四大调适，没有困倦或粗重的感觉，心轻安是内心的轻快安乐不论是身轻安或心轻安都是通过修练禅定而获得。

“舍”的特殊作用，在使身心平等、身心正直。

“惭”是对自己所犯的过错感到羞耻而起防止重犯的心理作用。

“愧”的意思是尊重世间的公意，决不去做世人所公认的恶事，以免内心时时感到愧疚。

“不贪”是对世间名利毫无爱染。

“无嗔”是对任何痛苦和造成痛苦的条件不感到愤恨。

“不害”谓慈悲善良，不伤害有情。

“勤”是努力向上的进取心。

“大烦恼地法”是一切与“污染”之心相应的心理活动加精神现象，可使心意恼乱。

“地”指心主，心王为天烦恼所依之地，故名大烦恼地。包括痴、放逸、懈

²³ 同上

²⁴ 同上

²⁵ 同上

怠、不信、昏枕、掉举六种。

“痴”为愚癡，没有智慧，亦称无明、无智等。

“放逸”为放荡、纵逸，是毫无规律的心理行为，是一毋不善法生起的根源。

“懈怠”即懒惰。

“不信”是心不澄清，不相信因果报应等佛教教义。

“昏枕”是使心沉醉不明。

“掉举”是使心燥浮不静，“昏枕”和“掉举”都是修练禅定的障碍。

以上六种“大烦恼地法”具有唯染和遍染二义，因为它“唯染”就使它与通善、恶、无记三性的“大地法”相区别，因为它呀遍染”就使它获得“大”的称号，与“小烦恼地法”相区别。

“大不善地法”是与“一切恶心相应而起的心理现象，’包括无惭、无愧两种。“无惭”、“无愧”是惭与愧的对立面“小烦恼地法”是指与部分染污心相应的思想活动。包括忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、恼、谁、侨等十种。形忿”为忿怒，“覆”为覆藏，即隐瞒自己的过错，“悭”为悭吝，即不肯向别人施财，施法，有财不施，名为吝财；有法不施，名为吝法。“嫉”为嫉妒。“恨，为痛恨。“恼”为恼媚。“议”为欺议。“骄”为“骄傲”，不定地法的特点是善、恶不定，通善、恶、无记三性，包括寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑八种。

“寻”是寻求，“伺”是伺察，都是属于心理活动的一种现象，二者的区别是：活动状态粗显的叫“寻”，微细的叫“伺”。“睡眠”是指心处于昏昧而不由自主的状态。对自己已做过的事情所产生的懊悔心情称为恶作”。“贪”为贪求。

“嗔”为仇恨损害他人的心理活动。“慢”为傲慢。《俱舍论》，卷十九把“慢”分为七种：1 慢，看不起别人；2 过慢，如德学本来自己与别人相等，但自己总觉得比别人高；3 慢过慢，本来别人的德学比自己高，但自己不服气。反而认为自己比别人高；4 我慢，这是从我见生起的，众生于五取蕴上，执著我与我所；5 增上慢，即未得谓得，如修学佛法，本来没有证得圣果，自称已证得圣果，6 曲邪慢，本来自己没有殊胜功德，而妄执为有殊胜功德；7 卑慢，别人本来比自己高，自己也认识到了，但不肯恭敬赞叹。

“心不相应行法”是既不属于心法、又不属于色法、而有生灭变化的现象。包括得、得、同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、文身、

名身、句身。

“得”为获得或成就某种思想、功德或事业，特指佛法。与此相违名非得。众生的共性或共因名为“众同分”。“无想果”是修炼无想定，死后升入无想灭处（广果天）的一种果报。“无想定”是为了得无想果而修练的一种禅定，佛教认为，这种禅定是“外道”（非佛教徒）所修，错把“无想”作为真正的解脱。“灭尽定”是克制思想使其停止活动的一种禅定，这种禅定与“无想定”不同，它是佛教圣者所修炼的一种禅定方式“命根”即三界寿命，具有寿、暖和识三种成分。生、住、异、灭为有为法的四相。“名身”为名词，“句身”为句子，“文身”为字母。

无为法包括虚空无为、择灭无为、非择灭无为三种。“虚空无为”是说这种无为法犹如“虚空”，其特点是无碍、无边无际，宇宙间的一切可以在此自由运转。所谓“择灭无为”者，“择”为拣择，就是拣择四真谛，也就是智慧；“灭”为远离。所以，“择灭无为”就是通过自己智慧的拣择力而远离世间痛苦所达到的一种解脱境界，“非择灭无为”是不需要通过智慧的拣择力，在缺缘（条件）的情况下，使未来法不生，这同样是一种解脱境界。

上述内容便是“说一切有部”的“五位七十五法”。五位七十五法”是从“五事六十七分法”发展而来的，它的有为法又称为世间法，无为法又称为出世间法。

有为法又可以区分为“五蕴”（色、受、想、行、识），“蕴”为聚集，“无为法”并不是聚集而成，所以“五蕴”不包括“无为法”。色蕴相当于十一种色法；受蕴相当于心所有法大地法中的“受”；想蕴相当于心所有法大地法中的“想”；行蕴相当于除受、想以外的四于四种心所有法和十四种心不相应行法，识蕴相当于心法。

五位七十五法还可以区分为士，八界，五根即五根界，五境为五境界，三种无为法、十四种心不相应行法、四十六种心所有法和色法中的无表色为法境界，心法为意根界，心法可以区分为六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），为六识界。

五蕴、十二处、十八界总称为“三科”。三科是针对不同根器的人所设的，对“利根”人讲“五蕴”，对“中根”人讲“十二处”，对“钝根”人讲“十八界”。

说一切有部认为“三科”都是实有，所以它获得“说一切有”的称号。

由此可见，说一切有部哲学已经发展为繁琐的经院哲学。我国的唯识宗，在印度称为瑜伽行派（Yogacara），在五位七十五法的基础上发展为五位百法。

说一切有部所主张的“极微”（即原子）说和一切有为法皆有自性的学说其有唯物主义的因素。但他们所追求的是无为法（出世间法），有为法不管是善的还是恶的都是世间法，恶的是与出世间法背道而驰的，善的也是通往出世间法的阶梯，都是可以生、灭的，只有出世间的无为法才是永恒的绝对真理。这就使它最终暴露出宗教唯心主义的反动本质。

五、说一切有部的无我论

原始佛教主张业感缘起，不承认有一个主宰一切的“我”（相当于灵魂），这是佛教区别于“外道”的一个基本特征。

释迦牟尼逝世三百年出现的犍子部主张有“我”，认为轮回认、识、记忆以及造业感果等佛教基本学说都应当有一个主体，这个主体就是补特伽罗（Pudgala）即“我”。为了和“外道”相区别、“谓补特伽罗非即蕴离蕴，依蕴处界假设施名。”《异部宗轮论》“非即蕴”是说补特伽罗不等于五蕴，因为五蕴是生灭无常的，而“我”是常“非离蕴”是说“我”与五蕴有着不可分割的联系，离不开五蕴。如果与五蕴毫就要永存，就会有受苦、受乐之分。所以依五蕴、十二处、十八界设立一个不“我”。是非一非异、非即非离、非常非无常、非有为非无为，无法用语言文字表述。

犍子部的有我论在佛教界引起巨大的影响，它妄图使原始佛教的虚伪说教能够自圆其说，但义与原始佛教教义明显相悖，所以有的部派偷偷支持它，如化地部的“穷生死蕴”和经量部的“一味蕴”都与犍子部的“我”相类似。更多的部派都起来反对它，纷纷起来和它划清界线。当时以有我无我论作为衡量是不是“真佛教”的标准。

尽管犍子部是从说一切有部中分裂出来的一个派别，但说一切有部坚决反对它的“有我”论。《俱舍论》的最后一卷《破执我品》，专门批驳犍子部的“有我”论。值得注意的是，这一品和前八品很不协调。很显然，这一品是后加的，有人认为《破执我品》应为《破我论》。²⁶

说一切有部认为，人体是由五蕴构成的，五蕴又可以区分为“名”和“色”

²⁶ 参见演培著：《俱舍论颂讲记》，（卷上）《破我品别说》。

两大类。“名”指心识，“色”指肉体，“五蕴”中的色蕴属于“色”，其他四蕴（受、想、行、识）都属于“名”。“名”一与“色”都是生灭无常的，任何一个人人都要经历出生、婴儿、少年、成年、老年、死亡等不同发展阶段，不存在一个永恒不变的“我”。说一切有部认为，心识是刹那灭，就象火一样，这堆柴烧完了，还可以使另一堆柴燃烧，所以，心识可以通过去、现在，未来三世，使人在三界（欲界、色界、无色界）中轮回，没必要象犍子部那样建立一个“我”。

说一切有部还把“无我论”和“涅槃论”联系在一起，涅槃是一种离苦的精神境界。说一切有部认为人的痛苦是由贪、嗔、痴三毒造成的。只有丢掉贪欲，破除我执和法执，才能达到这种境界。它把修行的果位分为四级：第一为预流果，梵文须陀洹（Srta - apanna），“预流”的“流”字是指无漏道，所谓“预流”是刚刚参予此流。得预流果的人还要往来天上人间，因得预流果的程度不同，“往来”的次数也不一样，但最多不超过七次。第二为一来果梵文斯陀含（Sakdgamin），意思是在欲界人间再往来一次。第三为不还果，梵文阿那含（Anagamin），意思是不再还生欲界。第四为阿罗汉，梵文是阿罗诃（Arhant）意译为“应”，意思是“应”受天神和人的供养，这是说一切有部全部理论的最后归宿。

六、说一切有部的因果论

说一切有部主张，诸法的产生都是由于因缘和合，“因”为内因，“缘”为外缘，即外部条件。诸法是因缘和合所产生的结果。该部主张有六因、四缘、五果。值得注意的是六因说，因为六因是说一切有部的独创，在说一切有部未产生以前，在佛经里连六因的名字都没有出现过，首次提出六因说的是说一切有部的著名论师迦旃延尼子所造的《发智论》。唯识学派把四缘和五果都继承下来了，唯独不继承六因，他们认为，六因“非佛所说”。六因即：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

能作因是对诸法的生起产生资助作用，不管是积极的还是消极的。积极的资助是有力的能作因，所谓有力，是说此因望于那个结果，虽然没有直接而亲密的关系，但能间接地给与助力，使它生起它的结果。反之，消极的资助是无力的能作因。所谓无力，是说此因望于那个结果，并未给它助力，只是没有阻碍它的生起而已。能作因除自体以外，遍于一切有为法和无为法，其因体最广，所以列于首位。

俱有因有两种情况：一是同一果俱有因，由种种原因结合而生同一结果，相当于协同因；二是互为果俱有因，即同时互因互果的关系，如并起的地、水、火、风四大种，心与心所，随心所转的身业，语业或心不相应行等。俱有因只通有为法，不通无为法，识体狭于能作因，所以列为第二位。

同类因是说因与果同类，善；恶、无记（非善非恶）之因得善、恶、无记之果。有同世、异世两种情况，有的因同世感果，有的因异世感果，过去世造因，今世感果。其识体狭于俱有因，所以列为第三位。

相应因是说心、心所同所依、同所缘、同行相、同时、同事，意思是说，人们的心理活动变为行动时，心王、心所都不能单独而起，二者必须相应资助，互为因果。相应因通于过去世、现在世和未来世三世，因其范围只局限于心、心所，所以识体狭于同类因，故列为第四位。

遍行因与同类因非常相似而稍有差别，同类因遍于宇宙万有，遍行因只通心所中的十一种遍行烦恼，即迷“苦”谛理的身见²⁷、边见²⁸、邪见²⁹、见取见³⁰、戒取见³¹、疑、无明七种，迷“集”谛理的邪见，见取见、疑、无明四种，这十一种烦恼能为一切烦恼的起因。遍行因只通于染污的心及心所，识体比相应因更狭，所以列为第五位。

异熟因即异类而熟，意思是说，因果其类，不同而熟。如以六因分别，俱有、相应、同类、遍行四因为同类熟，只有异熟因为异类熟。能作因则通同类熟和异类熟两类。

遍行因和同类因，在三世的时间内只通过去世和现在世，不通未来世。通过去、现在、未来三世的，有异熟因、相应因、俱有因和能作因。

说一切有部所说的四缘即：因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。在阿含经中并没有讲到四缘，首先提到四缘的是提婆设摩，（约为释迎逝世后一百年左右的人物）所著《识身足论》卷三。《舍利弗毗昙》卷二十五和二十六曾讲到十缘：一因缘、无间缘、境界缘（所缘缘）、依缘、业缘、报缘、起缘、异缘、相续缘、增上缘。世亲的《阿毗达磨俱舍论》和以后的唯识学派都是采纳的四缘论，十缘

²⁷ 身见即萨迦耶见（Sakkayadarsana），意译为有身见，主张五蕴有实自体。

²⁸ 边见即说一切有部所反对的断、常二见。

²⁹ 邪见即主张无因果的见解，说一切有部认为，这种见解是邪恶的。

³⁰ 见取见即错把卑劣的东西误认为殊胜的。

³¹ 戒取见即“戒禁取”，此见有二：一执非因为因，如以大自在天为生因；二执非道为道，如认为拜鸡、狗可以升天。这是外道的两种见解。

论没有沿续下来。

六因论和四缘论都是心理活动的分类，在这方面二者是一样的，但四缘论属于认识论，六因论则以生命活动为中心，在这方面，二者是不同的。

第一因缘，在六因中，除能作因以外，其余五因，都属因缘，因为因缘总指一切有为法，并不包含无为法。从广义上来说，宇宙间万事万物的一切条件都可称为因缘。但主要指心理活动，因缘是指由贪、嗔、痴、舍、慈悲、智等心理活动所生起的种种现象。

第二等无间缘，前念心、心所引发后念心、心所，前念心为后念心之缘，前念心与后念心一致，故名为“等”，中无间隔，故名“无间”。

第三所缘缘，是客观的意思，也就是总称所谓主观心识的一切对象。所谓“所缘缘”者，“所缘”是指心、心所法所缘的一切对象，就是客观的别称，而此所缘的对象，能为心、心所发生之缘，故名为所缘缘。

第四为增上缘，增上缘就是能作因。如前所述歹能作因是指除去自体的一切法，增上缘同样如此。它的意义和因缘一样是很暧昧的，据《舍利弗毗昙》，增上缘是以欲望、精进、心、思惟等强烈的志向对事物的形成起促进作用。

“说一切有部”所讲的五果是：异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果。前四种是有为果，是由六因引生的，故称所引果；离系果是无为果，是由圣道所证得的，故称所证果。现将四种有为果说明如下：

异熟果是依异熟因所得的结果，异熟因为善或恶所感的果报为无记性（非善非恶），果与因相异而成熟，故称异熟果。

等流果是同类因和遍行因所得的结果，“等流”是说果与因性质相同，因是善的果也是善的；因是恶的，果也是恶的。遍行因是一切烦恼的原因，所感得的果也是烦恼的。

俱有因和相应所得的结果为士用果。所谓“士用”者，就是士夫的意思，从譬喻而得名。《俱舍论》卷六：“俱有相应得士用果，非越士体有别士用，即此所得名士用果。”³²

增上果是依能作因所得的结果。所谓“增上”，就是能作因，对于所得的果有一种“增上”（促进）的能力。

³² 《频伽藏》，小乘论，收十，第5页。

说一切有部的因果论主要说明这样一个问题：诸法（万事万物）都是多种因缘和合所产生的结果。用这种理论反对当时流行的无因论（即偶然论）和一因论（如大自在天创造万物）等“外道”理论。

说一切有部虽为小乘佛教，但对大乘佛教的形成起了重大影响。龙树针对它的“一切有”，针锋相对地提出“一切皆空”的大乘空宗无著、世亲兄弟俩又对“一切皆空”不满意而创立了大乘有宗（即瑜伽行派在中国称为唯识宗）。有宗继承了说一切有部的很多主张，但不是简单地“拿来”，而是经过了自己的改造和发展。

第三章 库车佛教的灿烂时期

第一节 库车佛教的兴盛

一、3~4 世纪的库车佛教

公元3—4世纪，库车佛教的繁荣与兴盛时期已经到来。这从文献中可以看出，如《晋书·四夷传》载：

“龟兹国西去洛阳八千二百八十里，俗有城郭，其城三重，中有佛塔庙千所”。³³

根据上引资料，库车佛教盛况已略为所知，公元三世纪中叶，库车佛教已相当流行，其著名佛寺有达慕蓝、致隶蓝（即雀梨大寺）、剑慕王新蓝、温宿王蓝、王新伽五所僧寺，有僧四百四十人。此外尚有阿丽蓝、轮若干蓝、阿丽跋蓝三所尼寺，有尼二百六十人。仅文献所载著名大寺里就有七百人。

又据《出三藏记集·鸠摩罗什传》载，说鸠摩罗什从沙勒回到库车时“龟兹僧万余人”。可知库车兹佛教盛况时，僧尼总数多达万人，几乎占总人口的十分之一了。到唐代，库车僧侣也有五千余人。玄奘仅指学小乘佛教僧侣，如果连信奉大乘佛教的人加上，远远不止这些。据《往五天竺国传》载：

“龟兹国，足寺足僧，行小乘法。食肉及葱韭等也。汉僧行大乘法。”看来，尚有不少汉族人是信奉大乘佛教的。

由此可知，公元三世纪中叶以后，库车地区是大小乘佛教并行，而以小乘佛教为主。库车僧尼按照小乘佛教说一切有部的戒建《十诵律》，从事出家修行。

³³ 杨晨：《三国会要卷二十二·四夷》，中华书局点校本，1956年3月第1版，第394页。

僧尼每经三月需易寺屋，出家不久者不可独自住宿。比丘尼需三人出行。尼僧受僧寺管辖。库车地区已是西域佛教文化传播的一个中心，许多“葱岭以东的王侯妇女”都来库车削发为尼，修行佛法。她们不畏道险，长途跋涉来库车国修行，可见库车在当时佛教界的地位。

根据历史文献记载，公元 3 世纪末至 4 世纪中，已有库车僧人和居士多人到中国内地翻译佛经，如居士帛元信参校《正法华经》的翻译、帛延参与《首楞严经》等的翻译等。³⁴在公元 4 世纪中期时库车已有僧尼一万余人。³⁵公元 4 世纪下半叶，是库车佛教总体发展过程中的最为突出的年代。它是在鸠摩罗什弘扬大乘的同时，才达到了空前辉煌，这是大乘佛教的生机与活力所决定的。由此可以推断，库车佛教从公元 4 世纪下半叶因鸠摩罗什宣扬大乘思想而给库车佛教注入了新的活力。由于地处东西方交通的要冲地段，当时库车本土佛教十分兴盛，库车已经发展成“丝绸之路”北道的佛教中心。

从甘露三年（258）帛延开始，一直到僧纯（379），跨越公元第 3 — 4 世纪，共 100 多年，从库车的历史上来看，正是白氏王朝统治库车的前期，库车的白（帛）氏王室崇信佛教，延续百年而不衰，一般都认为这是库车佛教鼎盛时期的前期。³⁶

另外从库车石窟的开凿，也可以看出库车佛教的兴盛。因为出家修行必须具备大量的禅窟、僧房、讲堂和生活用窟。公元 4 世纪上半叶之前，克孜尔石窟可能有一个比较长的发展阶段。关于克孜尔石窟开凿的目的与功能是明确的，一般认为中心柱和大像窟用于礼拜，方形窟用于讲经、诵经、修习和坐禅，僧房为僧尼的日常生活用窟。另外，宗教建筑的宗旨一定是为其教义服务，而其壁画内容则是为教派服务的，克孜尔石窟是重要的出家修行场所。禅观思想在后汉佛教入华初期，印度佛教的禅观就传入中国，这从安世高的译经中可以看出。公元 4 世纪时，龟兹王亲自到温宿迎罗什回国，罗什广说经论，四远崇仰，莫之能抗。此时王女为尼，字阿竭耶末帝。博览群经，特深禅要，云已证二果。她闻法喜踊，又召集大会，请罗什宣讲《方等》奥义。³⁷可见石窟与禅定有密切关系，库车境

³⁴ 羽溪了谛：《西域之佛教》，贺昌群译，商务印书馆，1999 年版，182 页。

³⁵ 僧祐：《出三藏记集》卷 14，《鸠摩罗什传》，北京中华书局，1995 年版，531 页。

³⁶ 季羨林：《鸠摩罗什时代及其前后龟兹和焉耆两地的佛教信仰》，《孔子研究》2005 年版，第 6 期。

³⁷ 慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，中华书局，1992 年版，第 48 页。

内的石窟中多有禅窟，可以证明禅修在当时是十分流行的。

克孜尔石窟被认为即《水经注》引释氏《西域记》所言之国北四十里山上的“雀离大清净”，《高僧传》卷第二之“雀梨大寺”，亦即《出三藏记集》所称北山之寺“致隶蓝”。以雀梨大寺而言，鸠摩罗什母亲即曾到此与“王族贵女德行诸尼，弥日设供，请斋听法”，可见至迟在公元4世纪晚期，此寺已然名德高僧云集，可谓悠久矣。“我们意识到了库车佛教的鼎盛时期是在公元4世纪至5世纪，而且这种复兴是通过几个世纪的活动而铺垫的。”³⁸

从佛教的曲折发展中，佛教徒认识到，要想使佛法长存、永不湮灭，需要得到世俗世界强有力的护法者，特别是帝王的支持。佛典中原有天、龙护持的记载，又有金刚力转而付嘱王公大臣，且以僧团的清净，佛法的流布，均盼由外力之助成。不依国主，法事难立，佛教徒将护法的希望主要寄托在封建社会的最高统治者国王身上，正法的国王称作法王（护法王）或转轮王（Cakravartirāja）。在《大般涅槃经·寿命品》中，佛陀将无上正法“付嘱诸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷”，并要求诸国王及四部众“应当劝励诸学人等，令得增上戒定智慧。若有不学是三品法懈怠破戒毁正法者，王者大臣四部之众应当苦治。”³⁹《大方等大集经·宝幢分》记载：“我之正法可以付嘱频婆娑罗等诸大王、四王、帝释、梵天王等，如是等众，能护我法。”⁴⁰当时佛陀将护持正法的希望寄托在频婆娑罗（Bimbisāra）等诸国王身上。佛教徒将迦腻色迦一世与印度的阿育王（Asoka）相提并论，弥勒（Maitreya）地位的突出与贵霜王朝（Kusāna）的衰落有密切关系，佛教徒们盼望转轮王降临人间，保护佛法永存。龟兹王室与佛教的关系密切，克孜尔石窟所发现的梵文残卷中有多处提到王室成员信仰佛教的情况。⁴¹由此可见，库车佛教在当时，能够如此的辉煌与兴盛，与当时龟兹王室的崇信及推动是密不可分的。

³⁸ [美] 何恩之 (Angela F. Howard) 撰，赵莉译：《克孜尔石窟壁画年代分期新论补证》，《新疆师范大学学报》2005 年版，第 2 期。

³⁹ 县无讖译：《大般涅槃经》（卷 3），《大正藏》第 12 册，第 381a — b 页。

⁴⁰ 县无讖译：《大方等大集经·宝幢分》（卷 21），《大正藏》第 13 册，第 149c — 150a 页。

⁴¹ 宫治昭著，贺小萍译：《关于中亚涅槃图的图像学的考察——围绕哀悼的形象与摩耶夫人的出现》，《敦煌研究》1987 年版，第 3 期。

二、 库车境内的著名地面寺院

研究者有时忽略了库车境内地面的佛教寺院，虽然目前还不能得出这些寺院建造的确切年代，或者说这些寺院早于克孜尔石窟早期开凿的石窟这样一个结论，但是文献记载至少在公元 4 世纪时，这些寺院就已经具有相当的名气。

《出三藏记集》卷11 《比丘尼戒本所出本末序》记载：“拘夷（库车）国寺甚多，修饰至丽，王宫雕镂，立佛形象，与寺无疑。……”该序还记录了库车诸寺院的盛况。而比丘与比丘尼所住的寺院是有所区别的，比丘寺为达慕蓝、致隶蓝、剑慕王新蓝、温宿王蓝、及王新僧迦兰，比丘尼所住为阿丽蓝、轮若干蓝、阿里跋蓝。僧纯与昙充得到比丘尼戒本的之伽蓝名云慕蓝，有学者考证其为昙慕蓝，而致隶蓝即位雀离大寺。⁴²这同时也说明库车佛教极盛，僧尼戒律严谨，已是当时西域佛教之中心。库车境内的寺院，结构宏大，装饰华丽，住有很多僧尼，而且比丘尼占相当重要的地位，人数也相当可观，西域的少数民族妇女有热衷于出家修行的风俗习惯，可能与当时佛教流行的背景有关。

郦道元《水经注》引《释氏西域记》云：“（库车）国北四十里有寺，名雀离大清净。”《释氏西域记》为道安所撰一卷本《西域志》，雀离寺的名称在公元 4 世纪时已见著录。这也是《鸠摩罗什传》中的雀梨大寺。什在胎中，其母慧解倍常。听说雀梨大寺（与致隶蓝是同一个寺院）多有得道高僧，即与王族贵女德行诸尼，整天设供，请斋听法。鸠摩罗什生于公元 344 年，道安死于秦建元二十一年（385），则龟兹之雀梨寺在道安死前 40 余年前就已经存在，或者修建的更早。根据《后汉书》卷 77 《班勇传》记载，公元 127 年发兵击焉耆，班勇取南道，敦煌太守张朗取北道，约期俱至焉耆，而朗先期至爵里关，破焉耆兵。由此可知，爵里（雀离）的名称在西域出现的还要早。

玄奘记载的库车境内的著名寺院阿奢理赋寺（ascarya），因有一段奇特传闻，国王以为奇特也，随建伽蓝，乃先王为其割势自明的弟弟修建的。其弟割势明心一事是一古来话题，只是特别近代化而已。根据传说，这座寺院很早就已经修建了，故事应该是从年长的老人那里听来的，相似的故事在《毗婆娑论》⁴³

⁴² 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店出版社，1991 年，第 280 页。

⁴³ 释道世：《法苑珠林》（卷 50），《大正藏》第 52 册，第 665a 页。

和《杂宝藏经》⁴⁴中也有记载，但故事仅有后半部分，库车的故事传闻应当是由一个真实的历史人物事件附会后而形成的。玄奘在库车记录了一个关于金花王驭龙的灵异传说，根据季羨林先生考证，玄奘所说的先王应该是早于其在库车时的国王，在位年代应该是4—5世纪时期的一位库车国王。库车早年有一著名佛寺，名叫金花寺（金华祠），有一本经曾在此寺中将梵文译成龟兹文，进而在公元394年从龟兹语译成汉语。后凉太祖吕光麟嘉六年（394年）六月二十日，于龟兹国金华祠译出大乘经典《称扬诸佛功德经》，龟兹国博解第一的昙摩跋檀自梵文译为龟兹语。⁴⁵半世纪后高昌僧人法惠即在此寺从师修业，此金花寺的名称来源，应该是吕德斯（Heinrich Lüders）第十一号文书所言的大施主金花王，年代最晚应当在公元4世纪中期。《名僧传》第25卷“法惠传”中，唯都郎中寺冯尼每谓惠曰：“阿闍梨未好，可往龟兹国金华寺帐下直月间，当得胜法。……后还高昌，大弘经律，道俗归敬，硕动乡邑。齐永元年无疾坐亡，手屈四指云”。⁴⁶季羨林先生认为：“（冯尼）让法惠去金花王帐下去见直月，当在438至504年之间，跨度六十多年。”⁴⁷

法国学者列维（Sylvain M. Lévi）认为：“夫中国佛经之初译，在纪元2世纪时。其间有佛教所用之语，非印度之原字所能对照；惟用库车语始能解其译音。如沙门梵文为 sramama，库车语为 samane。中国之中国之译音与前者译远，与后者进也。又如沙弥，梵文作 sramenera，库车语作 sanmir；波逸提，梵文作 payantika，库车语作 pauti 之类，皆可证明二世纪之汉译，本于库车语，非直译梵文也。”公元2世纪中原地区翻译的佛教经典，已经受到库车语的影响，在佛教传播至中原的过程中，库车语起了媒介作用。⁴⁸

渭干河出山口处东边的玉其吐尔（黄文弼称之为色乃当）和西边的夏合吐尔遗址隔河相望，这种隔河相望的地面寺院布局与库车河流出山口的苏巴什佛寺遗址极为相似，这种建筑形式是古代龟兹人民智慧的杰作。1903年5月15—

⁴⁴ 西域三藏吉迦夜共昙曜译：《杂宝藏经》，（卷2），《大正藏》第4册，第495c页。

⁴⁵ 天竺三藏吉迦夜译：《佛说称扬诸佛功德经》（卷下），《大正藏》第14册，第105a页。

⁴⁶ 宝唱：《比丘尼传》，（卷4）《伪高昌都郎中寺冯尼传》，《大正藏》第50册，第946b—c页。

⁴⁷ 季羨林《龟兹国王金花考》，《文史知识》2001年版，第3期。

⁴⁸ 伯希和撰，冯承钧译：《吐火罗语考》，北京：中华书局，1956年版，第41页。

19 日，日本大谷探险队成员渡边哲信在夏合吐尔遗址和玉其吐尔遗址进行了调查和部分发掘。⁴⁹

1907 年 4 月 17 日至 6 月 4 日，法国学者伯希和 (P. Pelliot) 率领考察队在夏合吐尔遗址 (法国伯希和称之为都尔都尔·阿护尔 (Durdur — Aqur) 遗址) 进行大规模的系统的发掘，遗址出土大量佛教雕塑、壁画、木雕以及文书等遗物，明显地属于地面寺院，伯希和推测此寺院可能创建于 4 世纪，兴盛于 8 世纪，衰落于 12 世纪，并认为此遗址是阿奢理赋伽蓝。⁵⁰

1928 年 9 月初，黄文弼先生抵达库车考察库木吐喇石窟，同时也调查了夏合吐尔和玉其吐尔两处遗址。黄文弼称玉其吐尔为“色乃当城，为四方形，周边约 420 米”，并在遗址内采集到陶片若干。他还记载了对岸的夏合吐尔遗址。夏合吐尔遗址周长约 380 米，其内东西两侧各有佛塔一座。黄文弼认为此二处遗址为《大唐西域记》中记载的昭怛厘东西二伽蓝，并根据文献记载推测其年代为 3 世纪中叶至 9 世纪末。⁵¹

玄奘还记载了库车境内的一所著名的昭怛厘寺院，即现在的苏巴什佛寺遗址。苏巴什佛寺宏大的佛殿，包括佛塔、佛堂、讲堂、僧房和禅房等，尤其是佛塔，在形制方面受到犍陀罗地区的影响。苏巴什佛寺遗址中除了地面寺院中保存禅修场所的佛教遗址外，还保存有数量可观的禅窟，在新疆地区是唯一的遗存，其价值是非常高的。禅修是早期佛教的重要实践形式，而库车历来禅法兴盛，是塔里木盆地北缘的禅修基地。

库车佛教的兴盛也包括地面寺院，文献记载公元 4 世纪时，库车已经有很多著名的地面寺院，这些寺院是库车佛教建筑的重要组成部分，而地面寺院在宗教活动上与石窟寺的性质是一致的，主要目的是为佛教信仰服务的，体现了礼拜、禅修、弘法等宗教的基本要求。

第二节 大乘佛学在库车的兴起

一、浅述大乘

大乘佛教思想的主要特色是菩萨思想。“菩萨”是梵文“Budhisattva”的译

⁴⁹ 上原芳太郎编：《新西域记》上卷，东京：有光社，1936 年版，第 330 — 338 页。

⁵⁰ 林立：《夏合吐尔和乌什吐尔地面佛寺遗址研究》，《西域研究》2005 年第 3 期。

⁵¹ 黄文弼：《塔里木盆地考古记》，北京：科学出版社，1958 年，第 17 — 18 页。

音，即“菩提萨陲”之略，意译为“求大觉者”。所谓菩萨，即指抱着广大志愿，要救渡一切众生脱离苦海，从而得到彻底觉悟的人。大乘佛教把以个人修习为中心的“戒、定、慧”扩充为具有丰富社会内容的“菩萨行”。主张菩萨的修行方法为“六度”、“四摄”。“六度”即指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。大乘佛教认为这六种方法能够脱离生死苦海、达到涅槃彼岸的通道。“四摄”指布施、爱语、利行、同事四种在大众中进行共同生活和活动的方式。大乘佛教把自己的修行实践称作“菩萨行”，把自己所遵奉的戒律称之为“菩萨戒”，后来甚至把所有信奉大乘思想的居士都称为“菩萨”，因此大乘思想实际上就是菩萨思想。

“菩萨行”中，尤其注意“布施”、“忍辱”和“定禅”。“布施”的原则是“若有来求而不爱惜辄能尽施”。輶暢訛就是要求信徒用自己的体力、智力和财力去救助贫困者和满足索取者。这既是一种超脱世间诸苦手段，也是一种饱含牺牲精神的道德行为。

“六度”中的“忍辱”，要求教徒们遇到“若骂訾”、“挝捶”，都要忍受，忍受的方法是“心不动”。⁵²

“六度”中的“禅定”不是一般的修心养性手段，而是获得神通功用的途径，要求有禅定获得神通，不主张静坐沉思的禅定，而认为只有一心将佛教贯穿于众生中去的活动才是最好的禅行。

“六度”中的“持戒”，通常可以用“五戒”来概括。“五戒”的首要戒禁已不再是情欲，而是“杀生”。由蔑视人生而保护众生，是佛教人生观和世界观的一大转变。所谓“淫罪”，被排到盗窃之后而降为戒禁的第三位，且所禁的范围，只限于非正当的男女关系，并限制婚姻关系。这样家庭也就不再被看作是人生的桎梏，在家的居士同样也可以作菩萨成佛。

“六度”中的“精进”，要求即使“有汤火之难，刃毒之害”，也要“喜济从难”，决不退却，对于“智慧”，也不再单纯强调“空观”，而是更着重于所谓“渡脱世人”的“方便”。

所谓“四摄”，就是菩萨为化导众生，使众生产生亲近和信仰佛教之心，而应当做的四件事。即：布施摄，包括向众生施财物和宣讲佛法。爱语摄，按众生

⁵² 《阿差末菩萨经》（卷2）。

各种不同情况，以慈爱的语言和态度加以劝慰。利行摄，做利益众生的各种事情。同事摄，生活和活动在众生之中，随机加以教化。

大乘菩萨行除上述“六度”、“四摄”外，还提出“植众德本”的目的。认为“六度”等是为菩萨积累觉悟成佛的智慧和功德，亦简称“植德本”。“功德”的内容是无限制的，概括起来可分两类：其一是普渡众生，通过给众生做好事，完成自己的佛教修习任务来实现；其二是偶像崇拜，通过对佛、法、僧的信仰实现净化自己内心世界的任务。对佛的信仰和崇拜，以及把这种信仰和崇拜向众生的大规模推广，就成了大乘菩萨培植和积累自身后世福德和成佛功德的主要内容。因而也就成了个人获利的最方便、最廉价的手段。只要日念佛号 7 万、10 万场，念念不舍，就可凭借阿弥陀佛本愿的他力，往生佛国。

大乘佛教内容极其庞杂，不过作为作用于民众的道德观念，则始终坚持三个基本训条：第一是“大慈为首”、“慈悲喜舍”，悲天悯人作为道德的出发点；第二是“诸恶莫做”、“诸善奉行”，以此作为行为的准则；第三是“自利得他”、“自觉觉人”，把个人利益同社会利益相统一、个人解脱同一切众生解脱的统一，当作处世哲学的基本思想。

总之，为适应库车地区变化的政治、经济形势，大乘佛教于公元 4 世纪中叶至末年在西域一度兴旺发达起来。以鸠摩罗什为代表的大乘佛教迅速得到发展。北传佛教的大乘学说，都是鸠摩罗什等西域佛教大师们译经介绍的，对此后的中原佛教产生了深远的影响。

二 鸠摩罗什与龟兹佛教

公元 4 世纪中叶，著名的佛学大师、翻译大师鸠摩罗什在龟兹诞生，他对西域佛教乃至整个中国古代佛教都产生过巨大而深远的影响。许多西域国王来龟兹听鸠摩罗什讲说佛典，盛况空前。鸠摩罗什幼年随母出家，“从师受经，日诵千偈，偈有三十二字，凡三万三千言。诵《毗昙》既过，师授其意，即日通达，无幽不畅。”⁵³9 岁时到罽宾学习小乘佛教，12 岁返回龟兹。20 多岁时，在疏勒受莎车王子的影响，改宗大乘，以后数破外道，名震四方。鸠摩罗什大乘思想的发展，也会受到原来就在龟兹流行的大乘佛教的影响。早在鸠摩罗什出生前，

⁵³ 慧皎：《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》，中华书局版，第 46 页。

就有龟兹僧人在中原翻译大乘经典多部。霍旭初在对鸠摩罗什的研究中提出：

曹魏甘露三年（258）龟兹人帛延到洛阳白马寺译出《无量清净平等觉经》，太康七年（286）竺法护译《正法华经》得天竺沙门竺力和龟兹居士帛元信的参校。按帛或白姓为龟兹王族，可见大乘在龟兹王族里有一定的势力。⁵⁴

鸠摩罗什改宗后，在龟兹弘扬大乘 20 余年，对大乘佛教的发展，起着重大的作用，使大乘佛教一度占据了主导的作用。继鸠摩罗什之后，也有原属小乘的高僧改宗大乘，据《法华经传记》载：

“达摩跋陀，唐云法贤，龟兹国人也。天性聪明，具通三藏，粗识外国言词，谓小为极，自生贡高，凌辱摩诃衍(大乘)众。时有巡礼沙门须梨耶诵达《法华》六千偈，无脱法，对法贤论所诵幽致，贤识三藏单浅，归心大乘，从须梨耶诵达《法华》，每日五遍为业。”据学者研究，此须梨耶即鸠摩罗什在沙勒时的大乘师须利耶苏摩。并认为须梨耶以巡礼沙门身份曾到龟兹传播大乘佛教。⁵⁶从此又可看出，在鸠摩罗什时代及其以后的一段时期，龟兹大乘佛教有着相当大的发展。

鸠摩罗什门下有四方来的沙门 3000 余人，这对传播大乘佛典无疑是一个很大的推动。在鸠摩罗什的影响下，大乘佛教曾盛行于龟兹。一些原来著名的小乘学者也改信大乘，听罗什说大乘佛典。

⁵⁴霍旭初：《鸠摩罗什大乘思想的发展及其对龟兹石窟的影响》，1997年版，第三期，51页。

⁵⁶羽溪了谛：《西域之佛教》贺昌群译，第281页。

结 语

佛教在大概在公元二世纪前后传入库车地区，当然，这只是根据其他学者的考证得出的一个比较相对的说法。早期的库车佛教，主要以“说一切有部”的教义和传承为主，其它的部派，比如：化地部、法藏部、饮光部等佛教在库车也是有一定传播的。但“说一切有部”，在当时库车佛教中一直处于主导地位。

库车佛教的灿烂时期，是在公元 3—5 世纪期间。这段时期佛教在库车地区得到广泛传播与发展，库车地区的佛教石窟、造像艺术、壁画以及地面寺院等佛教艺术，便在这段时期相继兴起，并逐步完善。至今，这些艺术已经成为历史遗留的瑰宝，也是佛教，乃至人类史上永不磨灭的荣耀。

库车佛教“大乘”佛教思想的兴起，根据曹魏时期，龟兹人白延在白马寺所翻译的《无量清静平等觉经》的时间来看不会晚于公元 3 世纪。公元 4 世纪中叶，库车诞生了一位鸠摩罗什大师，由于他对“大乘”佛学的弘扬，使的库车的“大乘”佛学得到广泛的流行与兴盛。

龟兹佛教文明的衰落，经历了几个阶段，首先是公元 5 世纪中叶， 哒人称霸于西域，占领塔里木盆地的许多地方。正如《梁书》所说的哒“后稍强大，征其旁国波斯、盘盘、罽宾、焉耆、龟兹、疏勒、姑墨、于阗、句盘等国，开地千余里”。因为哒在“四夷之中，最为强大，不信佛法，多事外神，杀生血食”。⁵⁷这对塔里木盆地各绿洲的佛教打击是相当严重的。

据《宋云行记》所述犍陀罗国人民“崇奉佛教”、“为哒所灭，遂立敕勒为王。治国以来，已经二世。生性凶暴，多行杀戮，不信佛法，好祀神”。由此可知，哒对龟兹佛教的打击同样也是如此。虽然哒迅速崛起，又迅速消逝，但龟兹地区

⁵⁷ 宋·李昉：《太平广记》（卷 88），中华书局 2008 年版。

的佛教文化无疑受到了沉重的打击。

公元7世纪后期，吐蕃又侵入西域，安西四镇（于阗、疏勒、龟兹、焉耆）陷落，⁵⁸直到公元9世纪中叶吐蕃人才退了出去。吐蕃的统治非常残酷，被占领地区的人民或变为农奴或罚作奴隶，赋税、差役都很重，战争和吐蕃的掠夺使龟兹地区的佛教文化同样遭到了严重的摧毁。从龟兹壁画来看，8世纪显然开始衰落。吐蕃的入侵，对龟兹佛教的发展极为不利。

公元840年，回鹘西迁，建立了高昌回鹘王国，龟兹国被其吞并，不复存在。自此，龟兹文明进入崩溃期，但作为佛教文化，虽累累受挫，尚没有全部被消灭。⁵⁹

严重的是公元10世纪末，由回鹘人建立的喀喇汗王朝改宗了伊斯兰教，积极向东发展，进入天山以南地区，这在龟兹文化史上关系重大。喀喇汗王朝向东迁进，与于阗国发生战争，于公元1013年打败了于阗，有着千余年历史的于阗佛教被消灭，寺院等佛教建筑被大量破坏，自此，疏勒（喀什）、于阗（和田）地区的佛教终于退出历史舞台。之后，伊斯兰教向北进攻，到公元13世纪，终于消灭了龟兹地区的佛教。⁶⁰至此库车佛教文明消失在这片土地，最终成为一种文化遗迹。

今天“龟兹”这两个字虽然已成为历史，但它传播的信仰和文明，已经变成我们传统和文化的一部分。和那些人们永恒的精神财富一样，在我们的身躯和历史长河中，留下不朽的印记。

⁵⁸ 唐·房玄龄等：《晋书》（卷95），中华书局1974年版。

⁵⁹ 刘昫：《旧唐书》（卷109），中华书局1975年版。

⁶⁰ 新疆社会科学院历史所编著：《新疆简史》，新疆人民出版社1980年版。

参考文献

古籍经典：

- 1、《三国志》，晋·陈寿，中华书局，1959年版。
- 2、《北史》，唐·李延寿，中华书局，1974年版。
- 3、《后汉书》，宋·范晔，中华书局，1965年版。
- 4、《异部宗轮论》，《大正藏》⁶¹，第49册。
- 5、《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》，第29册。
- 6、《频伽藏》，小乘论。
- 7、《法苑珠林》，释道世，《大正藏》，第52册。
- 8、《出三藏记集》，僧祐，《鸠摩罗什传》，北京中华书局，1995年版。
- 9、《大般涅槃经》，昙无讖译，《大正藏》，第12册。
- 10、《大方等大集经·宝幢分》，昙无讖译，《大正藏》，第13册。
- 11、《杂宝藏经》，西域三藏吉迦夜共昙曜译，《大正藏》，第4册。
- 12、《佛说称扬诸佛功德经》，天竺三藏吉迦夜译，《大正藏》，第14册。
- 13、《比丘尼传》，宝唱，《伪高昌都郎中寺冯尼传》，《大正藏》第50册。
- 14、《高僧传》，慧皎，《鸠摩罗什传》，中华书局版。
- 15、《三国会要卷二十二·四夷》，杨晨，中华书局点校本，1956年3月第1版。
- 16、《阿差末菩萨经》。
- 17、《大唐西域记》，玄奘、辩机原著，季羨林等校注，中华书局1994年版。
- 18、《太平广记》，宋·李昉，中华书局2008年版。

⁶¹ 《大正藏》全称《大正新修大藏经》，简称《大正藏》，由日本渡边海旭、小野玄妙等人编辑校勘。台北世粹印刷企业有限公司印行，1998年版。

19、《晋书》，唐·房玄龄等，中华书局 1974 年版。

20、《旧唐书》，刘昫，中华书局 1975 年版

现代著作：

1、《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，汤用彤，中华书局，1983 年。

2、《佛教传入龟兹和焉耆的道路和时间》，季羨林，载《社会科学战线》，2001 年。

3、《中国佛学源流略讲》，吕澄，中华书局，1979 年。

4、《塔里木盆地考古记》，黄文弼，科学出版社，1958 年。

5、《从考古遗存看佛教传入西域的时间》，吴焯，载《敦煌学辑刊》。

6、《西域通史》，中州古籍出版社。

7、《中国佛教通史》，镰田茂雄、关世谦译，（台）佛光出版社，1985 年。

8、《西域之佛教》，羽溪了谛，贺昌群译，商务印书馆，1999 年版。

9、《西域文化史》，羽田亨，（与《西域文明史概论》合集），耿世民译，中华书局，2005 年版。

10、《印度与佛教史纲》，查尔斯·埃利奥特，李荣熙译，商务印书馆，1982 年版。

11、《佛教传入龟兹时间考》，霍旭初，新疆师范大学学报，第 31 卷第一期，2010 年 3 月。

12、《俱舍论颂讲记》，演培，《破我品别说》。

13、《鸠摩罗什时代及其前后龟兹和焉耆两地的佛教信仰》，季羨林，《孔子研究》2005 年版。

14、《克孜尔石窟壁画年代分期新论补证》，[美]何恩之(Angela F. Howard)撰，赵莉译，《新疆师范大学学报》2005 年版。

15、《龟兹国王金花考》，季羨林，《文史知识》2001 年版。

16、《吐火罗语考》，伯希和撰，冯承钧译，北京：中华书局，1956 年版。

17、《新西域记》上卷，上原芳太郎编，东京：有光社，1936 年版。

18、《夏合吐尔和乌什吐尔地面佛寺遗址研究》，林立，《西域研究》2005 年版。

19、《塔里木盆地考古记》，黄文弼，北京：科学出版社，1958 年版。

- 20、《鸠摩罗什大乘思想的发展及其对龟兹石窟的影响》，霍旭初，1997年版。
- 21、《公元4—5世纪龟兹佛教的繁荣及其原因探析》，李瑞哲，敦煌学辑刊，2010年。
- 22、《龟兹佛教史研究的现状与展望》，霍旭初，《新疆师范大学学报》，2012年9月。
- 23、《丝绸之路与龟兹佛教》，周菁葆，2011年。
- 24、《鸠摩罗什大乘思想的发展及其对龟兹石窟的影响》，霍旭初，1997年。
- 25、《简明中国佛教史》，镰田茂雄著、郑彭年译，上海译文出版社1986年10月版。
- 26、《中国佛教史籍概论》，陈垣，中华书局1962年版。
- 27、《汉魏两晋南北朝佛教》，郭朋，齐鲁书社1986年版。
- 28、《维吾尔族古代文化和文献概论》耿世民，新疆人民出版社1983年版。
- 29、《印度佛教史》，（英）渥德尔著，王世安译，商务印书馆1995年版。
- 30、《龟兹艺术研究》，霍旭初著，新疆人民出版社1994年版。
- 31、《佛教史》，任继愈总主编，杜继文主编，中国社会科学出版社1991年版。
- 32、《龟兹古国史》，刘锡淦，陈良伟著，新疆大学出版社1992年版。
- 33、《西北史地论丛》，黄文弼，上海人民出版社1981年版。
- 34、《中亚史纲要》，（德）加文·汉布里，商务印书馆1994年版。
- 35、《中亚史纲》，王志来，湖南教育出版社。
- 36、《西域佛教研究》，张曼涛主编，台北大乘文化社1977年版。
- 37、《新疆考古三十年》，新疆社会科学院考古所编，新疆人民出版社1983年版。
- 38、《新疆简史》，新疆社会科学院历史所编著，新疆人民出版社1980年版。